

TIDENS HENGLER

HISTORIE-TEORETISKE REFLEKSJONER OM SYNKRONISERING OG SKALERING FRA BEDA TIL I DAG

■ HELGE JORDHEIM

"Har tiden gått av hengslene," *Ist die Zeit aus den Fugen?*, spør kulturhistorikeren og minneforskeren Aleida Assman i tittelen på en bok fra 2008.¹ Tittelen er gjennkjennelig som en omskrivning av en av de meste kjente linjene fra verdenslitteraturen, fra første akt av Shakespeares *Hamlet*, da tittelhelten møter sin fars gjennferd og deretter erklærer: *The time is out of joint. O cursed spite, / That ever I was born to set it right!* Assmanns bok er en av mange som annonserer slutten på det hun kaller det "moderne tidsregimet". François Hartog kaller det, det "moderne historisitetetsregimet".² Også han mener at "regimet", som har dominert vår erfaring av tid siden annen halvdel av 1700-tallet, har gått fullstendig av hengslene, og at vi gjennomlever *une crise de temps*, en "tidskrise".³ Mange, også undertegnede, har diskutert om dette stemmer, om vi faktisk befinner oss i et tidsskille da den moderne eller modernistiske tiden, kjennetegnet av en spesifikk relasjon mellom fortid, nåtid og fremtid, er i ferd med å miste taket; om epoken da historien ble oppfattet som et oppbrudd fra fortiden og en mer eller mindre rettlinjet bevegelse inn i en åpen og uavsluttet fremtid, er over.⁴

Først når noe faller fra hverandre, ser vi hvordan det henger sammen. I denne artikkelen skal jeg være mindre opptatt tidens eventuelle krise enn hva en slik krise avslører om tiden selv. For å forbli i Shakespeares metafor: Hvori består egentlig tidens "hengslene", dens ledd eller *joints*, som får den til å henge sammen, med seg selv og med omverdenen? Hva slags systemer, mekanismer og begreper ordner tiden i lengre og kortere forløp og varigheter, samler og konsentrerer den i begivenheter, strekker den ut i fortellinger og opphavsmyster? Med andre ord skal jeg rette oppmerksomheten mot "hengslene", som holder sammen den tiden, som vi er vant til å kalle "historie".

Arbeidet med å finne fram til en enhetlig, homogen tid som kan fungere som målestokk og rammeverk for å undersøke historiske begivenheter og prosesser,

1 Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen?*

2 Hartog: *Regimes d'historicité*,

3 *Ibid.*, 27.

4 Gumbrecht: *Our Broad Present*; Hellerma: 'Negotiating Presentism'; Jordheim: 'Multiple Times'.

er like gammelt som historiefaget, eller snarere som tradisjonen historiefaget står i.⁵ Uten den historisk-kronologiske standardtiden har vi verken problemstillinger, fakta, eller fortolkninger, synes det. Men som andre faghistoriske dogmer fortjener tiden at vi med jevne mellomrom tar den opp til diskusjon, om ikke annet for å sjekke om den kan ha forandret seg i mellomtiden. Det er det jeg skal gjøre i denne artikkelen. Diskusjonen skal handle om to av tidens viktigste "hengsler", som binder sammen forskjellige aspekter og skaper en helhetlig og omfattende tidsorden: *synkronisering* og *skalering*.⁶ Den første fungerer horisontalt, og tilpasser og knytter sammen forskjellige varigheter, rytmer og hastigheter, forener dem i en felles tid, *syn-chronos*, med en felles bevegelse og takt; den andre operer vertikalt, og produserer ikke en felles tid, men likevel en felles orden, en skala av tider, knyttet til liv og livsytringer, som i seg selv er skalerbare, etter størrelse, mengde, kompleksitet osv. Alle tidsordener, eller "historisitetsregimer", som Hartog kaller det, gjør bruk av begge disse mekanismene for å organisere og stabilisere tiden som forståelsesramme, men også som motor og dynamisk prinsipp for historiens gang. Når tiden derimot kommer *out of joint*, "av hengslene" slutter de overleverte synkroniserings- og skaleringsprinsippene å fungere. Det vi har blitt vant til å kalle "historie" og anse som en mer eller mindre samlet varighet, antar i stedet form av en rekke parallelle, konkurrerende og til og med motstridende "livstider",⁷ relasjonelle og ontologisk komplekse tider, som antar forskjellige materielle former og er distribuert ut over både lokale og globale rom.

I første rekke skal det dreie seg om hvordan tiden "hengsles" sammen gjennom synkronisering og skalering, som respons på en "krise", der en tidsorden er i ferd med å falle fra hverandre og en annen er i ferd med å dannes. Det er langt fra sikkert at vår egen tid utgjør en slik "tidskrise", slik Assmann og Hartog, og likeledes sosiologen Hartmut Rosa og litteratur- og kulturhistorikeren Hans-Ulrich Gumbrecht vil ha det til.⁸ Men uansett om det skulle være tilfellet eller ei, er det tvilsomt om det moderne tidsregimet helt har sluppet taket ennå. Målet her er å sammenligne synkroniserings- og skaleringspraksiser i forskjellige tidsordener for få et klarere bilde av hvordan de opererer. Inspirert av Hartogs arbeider, både hans *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps* fra 2003 og fjorårets *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, henter jeg mine tidsordener og deres representantive skikkelser fra Vestens kulturhistorie. Som Hartog regner jeg med en kristen og en moderne tidsorden, eller "historisitetsregime". Den førstnevnte skal diskuteres med utgangspunkt i verkene til den engelske munken, teologen og historikeren Beda, også kalt Beda den ærverdige, som levde i overgangen

5 Grafton: 'Dating history'.

6 Om synkronisering i historiefaget, se Jordheim: 'Synchronizing the World'; om skalering, se West: *Scale*; og Tsing: 'On Nonscalability'.

7 Jordheim: 'Livstider'.

8 Rosa: *Beschleunigung*.

mellom 600- og 700-tallet e. Kr. Som representant for den andre, har jeg valgt den tyske teologen og filosofen Johann Gottfried Herder som levde fra annen halvdel av 1700- og ut på 1800-tallet. Det er altså mer enn tusen år mellom dem. Begge var formative figurerer for sine respektive tidsordener. Selvfølgelig kunne man også valgt andre. Men disse to utmerker seg dels ved å respondere på krisene deres respektive tidsordener befant seg i, dels ved å søke å avhjelpe dem ved hjelp av synkronisering og skalering. I den forstand kan vi få øynene opp for brudd og kontinuiteter i arbeidet med historisk tid, som bør informere våre mer samtidige historiske tidspraksiser, i møte med en pågående tidskrise.

Men for å kunne fortelle en slik *longue durée* historie om tiden og dens praksiser må det først stakes ut en ramme, som vi kan bevege oss innenfor, og som dekker et visst spekter av tidsformer som påvirker hva det er vi tenker på som historisk tid. Dette spekteret skal i det følgende inndekkes av to begreper som ofte blir satt i motsetning til hverandre: kronologi og historie.

KRONOLOGI OG HISTORIE: TRE MODELLER

Mange vil avvise enhver kontinuitet eller sammenligning mellom Beda og Herder med henvisning til at de er opptatt av helt ulike og usammenlignbare former for tid: Mens den engelske 700-tallsmunken prøver å løse en krise innenfor den kronologiske tiden, arbeider den tyske 1700-tallsteologen med å skape orden i den historiske tiden. I tilbakeblikk vil vi ofte tenke oss den første, kronologien, som tom og abstrakt, en slags beholder for begivenheter og erfaringer, strukturert etter matematiske intervaller, mens den andre, historien, utgjøres av disse begivenhetene og erfaringene selv og deres innbyrdes forhold, suksessjon og samtidighet, årsak og virkning, fremskritt og forfall. Hvis vi derimot prøver å forstå hva Beda faktisk ville med kronologien, henholdsvis hva Herder ville med historien, framstår ikke skillene lenger som like klare.

I dagens historiefag figurerer kronologien enten som en objektiv tidslinje, som kan brukes for å innplassere historiske hendelser eller skape intervaller og periodiseringer, eller den lever videre som et tilbakelagt stadium i historiografiens historie, som ikke inviterer til gjenbesøk med det første. Begge tilfeller synes å støtte Stefan Tanakas argument at historie har det bedre "uten kronologi",⁹ en konklusjon han for øvrig deler med en hel rekke tenkere og teoretikere, fra Henri Bergson og Walter Benjamin til Michel de Certeau og Giorgio Agamben.¹⁰ For "når kronologi brukes", skriver Tanaka, "blir historien et felt som organiserer fortider i tråd med en målestokk som framhever, styrer og viderefører et system for de siste noen hundre årene av de mange tusenvis av år da ting har skjedd på jorda,

9 Tanaka: *History Without Chronology*.

10 Se Agamben: *Infancy and History*; Benjamin: 'Theses on the Philosophy of History'; Bergson: *Time and Free Will*; Certeau: *Heterologies*.

og som har lite rom for temporaliteter på menneskehetens eller klodens nivå¹¹. Dette kan Tanaka for så vidt ha rett i, men bare så lenge man går ut fra at kronologien, eller tidsregningen, om man vil, er universell, enhetlig og absolutt. Hvis vi derimot aksepterer at det finnes forskjellige kronologier, med hver sine system, varigheter, intervaller, og rytmer, og at disse gir opphav til forskjellige typer historieskrivning, ser den teoretiske situasjonen litt annerledes ut: For å analysere tidens, nærmere bestemt, tidenes, eller om man vil, temporalitetenes rolle i arbeidet med å skrive historier vi kan leve med, er det avgjørende å minne oss selv om at alle historiebegreper hviler på bestemte former for tid, bestemte sammensetninger av dateringer, periodiseringer og tidsbegreper som vi er avhengige av å forstå og kaste et kritisk blikk på. Kronologibegrepet kan hjelpe oss å forstå disse tidene bedre. I det følgende skal jeg gå igjennom tre historisk-teoretiske modeller som organiserer forholdet mellom kronologi og historie på forskjellige måter: en filosofisk dikotomi, et skifte fra pre- til post-newtoniansk tid og en historiografisk suksisjon.

Den filosofiske dikotomien er på mange måter den minst anvendelige, men samtidig den desidert mest innflytelsesrike. Det er den vi gjenfinner hos filosofer som Bergson, Benjamin og Agamben. Kronologi referer her til en type tid som er absolutt, matematisk, homogen, kvantitativ, lineær og universell, i motsetning til en annen type tid, historien, som er relativ, heterogen, kvalitativ, fylt opp av hendelser og erfaringer, individuell og lokal. Kronologi og historie inngår i en serie lignende temporale motsetningspar, som også omfatter den universelle og den fenomenologiske tiden, den absolutte og den erfarte, "times of the universe" og "times we live by", som den amerikanske hermeneutikeren David C. Hoy formulerer det.¹² Som kjent, blir denne dikotomien nyansert av en annen hermeneutisk orientert filosof, Paul Ricoeur, som foreslår at motsetningen mellom "kosmisk" og "levd" tid bør justeres av det han omtaler som en "tredje tid".¹³ For Ricoeur er det her historien passer inn. Formen som er best egnet til å skape den "tredje tiden", er fortellingen, eller som Ricoeur skriver, "tid blir menneskelig tid i den grad den er organisert som en fortelling".¹⁴ Dette setter historieskrivningen i en særstilling når det gjelder å gi form til tiden. Kronologien, på sin side, har helt siden den kristne komputistikken hatt ambisjoner om å være både kosmisk, universell og absolutt, samtidig som den skulle ivareta den historiske sannheten i de kristne dogmer om skapelsen og forsynet. I dag lever denne ambisjonen videre i arbeidet med å skape og opprettholde en "koordinert universal tid", UTC, et arbeid som i seg selv er både teknologisk og politisk. Men utover det, er det liten grunn til å tro at denne type teoretisk og filosofisk motiverte skiller kan hjelpe oss noe særlig til

11 Ibid., 170.

12 Hoy: *The Time of Our Lives*.

13 Ricoeur: *Time and Narrative*, vol 3, 192.

14 Ricoeur: *Time and Narrative*, vol 1, 3.

å forstå og analysere historiske tidspraksiser, i den betydning jeg beskrev ovenfor. Da er den neste modellen mer interessant, som innebærer et skifte fra et pretil en post-newtoniansk tidsbegrep.

”Historien har to øyne: geografien og kronologien.” Går vi tilbake til tidlig-moderne kunnskapskultur, er det ofte slik forholdet mellom kronologi og historie beskrives, som et avhengighetsforhold der det ikke er noen tvil om hvem som er overordnet og underordnet.¹⁵ Det samme forholdet gjentas i den begynnende moderne historievitenskapens forestilling om kronologien som hjelpevitenskap, for eksempel hos Johann Gottfried Gatterer i Göttingen.¹⁶ I denne betydningen skal kronologien tilby et rammeverk som historien kan plassere sine hendelser inn i, for å utstyre dem med tid og sted og dermed med historisk virkelighet. Det er først når historiske hendelser har blitt innplassert på en tidslinje og fått en egen avmerket plass i det historiske forløpet at de kan gjelde som historievitenskapelig fakta.¹⁷ Denne type kronologiske rammeverk er mer enn abstrakte forestillinger. De antar fysisk form som tidslinjer og såkalte ”synkronistiske tabeller”.¹⁸ Disse tabellene, som også blir omtalt som ”synoptiske” og ”kronografiske”, går helt tilbake til den greske historikeren Eusebius av Cæsarea på 300-tallet e. Kr. Annet bind av hans universalhistoriske verk *Chronicon* er sammensatt av tabeller som sammenligner de forskjellige tidsregningene i den kjente verden, i parallelle kolonner.¹⁹ På 1600- og 1700-tallet blir disse tabellene en del av historieundervisningen ved europeiske universiteter. Fra og med Christoph Hellwigs *Theatrum Historicum*, først utgitt i 1609, deretter i talløse utgaver fram til et godt stykke ut på 1700-tallet, parallellfører tabellene ikke lenger bare tidsregninger, men også liv og begivenheter. Disse blir klassifisert etter hva slags historie de tilhører, *historia sacra*, *historia paganorum*, *historia litteraria*, men også etter stater, folk og kulturer. Radene utgjør kronologiske intervaller, ti år eller hundre år av gangen, mens kolonnene er tematisk, geografisk, eller kulturelt avgrensede historier: Romerriket, jødisk historie, eller de tyske konger. Men heller ikke kronologien er noen enhetlig eller homogen størrelse. Ofte inneholder samme tabell en tidslinje som regner år fra jordens skapelse, *Anno Mundi*, mens en annen bruker Kristi fødsel som nullpunkt og starten på en ny tidsregning, *Anno Domini*. En tredje kronologi kan være *Anno urbis*, tiden som har gått siden Roms grunnleggelse. En av funksjonene til en synkronistisk tabell er nettopp å synkronisere disse forskjellige kronologiene med hverandre. Innenfor den kristne historieskrivningen florerer det kronologier regnet fra forskjellige bibelske skikkelsers fødsel: tidsregningen fra Abraham, fra Isak, fra Josef etc. For å være sikker på at man snakker

15 Grafton: ‘Dating history’.

16 Gierl: *Geschichte als präzisierte Wissenschaft*, 45-56.

17 Steiner: *Die Ordnung der Geschichte*.

18 Jordheim: ‘Synchronizing the World’.

19 Rosenberg og Grafton: *Cartographies of Time*, 15-16.

om samme år, må disse tidsregningene sammenlignes med og justeres etter hverandre, slik det blant annet skjer i Hellwigs *Theatrum*.

Som Donald J. Wilcox påpeker, er det først med Newton at kronologien får sin enhetlige, homogene og universelle form: en tid som er "sann, matematisk og uavhengig av alt ytre", som det heter i et appendiks publisert fra og med annentutgaven av *Principia*, det såkalte *Scholium Generale*, først publisert i 1713.²⁰ Inntil da hadde kronologiene vært mangfoldige og relative, i beste fall sammenlignbare, men Newton erstatter dem med én abstrakt tid, som gjelder alle steder og til alle tider. Før-newtonianske kronologier, påpeker Wilcox, har sine egne iboende og relasjonelle tider, familiegenealogier, kongelig suksesjon, eller livsaldre. For Newton, derimot, eksisterer tiden "i og for seg selv og ifølge sin egen natur";²¹ den er en beholder som alt som eksisterer i verden, kan plasseres inn i. Etter Newton endrer også forholdet mellom kronologi og historie seg. Ifølge Wilcox gir Newtons absolutte og universelle tid også opphav til den nye historievitenskapelige tiden.²² På den ene siden tilbyr den et absolutt system for innplassering av historiske hendelser, som er universelt og kvantitativt og har gyldighet for enhver historisk tildragelse og prosess, uansett når eller hvor denne måtte finne sted; på den andre siden avtegner Newtons absolutte tid en linje gjennom historien som alle partikulære forløp kan måles og vurderes etter, en historisk målestokk, som kan brukes til å avgjøre hvem som ligger foran og hvem som henger etter. I den forstand ligger det hegelianske historiebegrepet – verdensåndens selvrealisering – som lenge var styrende for vestlig historieskrivning, latent allerede hos Newton. Det er iallfall den konklusjonen Wilcox trekker. Etter Newton er kronologi og historie samme sak, i hvert fall tilsynelatende. Men når senere den klassiske fysikken svekkes, og med den Newtons tidsbegrep, under press fra Einsteins relativitetsteori og den nye kvantefysikken, er ikke konsekvensene for historieskrivningen like radikale. Tvert imot fortsetter de fleste historikere å skrive historie som om ingenting har skjedd, som om tiden fortsatt var like enhetlig, absolutt og universell som Newton ville ha det til.

En siste modell for å beskrive forholdet mellom kronologi og historie, ved siden av den tidløse filosofiske todelingen og skiftet fra det pre- til det post-newtonianske, er forestillingen om en slags suksesjon: at historien avløser kronologien som forvalter av kunnskap om tiden og temporaliseringen. Ideen finnes tydeligst formulert hos den tyske historikeren og historieteoretikeren Reinhart Koselleck. "Som Kant sa den gangen," skriver han i et essay fra 1987: "Inntil nå har historien tilpasset seg kronologien. Men fra nå av må kronologien tilpasse seg historien." Og han legger til: "Dette var opplysningstidens program: å organisere den his-

20 Wilcox: *The Measure of Things Past*; Newton: *The Mathematical Principles*, 9.

21 Newton, *ibid.*

22 Wilcox: *Measure of Things Past*, 39.

toriske tiden i tråd med kriterier som er hentet fra denne selv.²³ I et annet essay går han til og med så langt som til å liste opp disse kriteriene: *der Fortschritt, die Dekadenz, Beschleunigung oder Verzögerung, das Noch-nicht und das Nicht-mehr, das Früher- oder Später-als, das Zufrüh oder Zuspät, die Situation und die Dauer* – eller i oversettelse, selv om flere av disse tidsbegrepene knapt lar seg oversette: “framskritt, forfall, akselerasjon eller deselerasjon, ikke-ennå og ikke-lenger, tidligere- eller senere-enn, for-tidlig og for-sent, situasjon og varighet”.²⁴ For Koselleck utgjør dette skiftet fra kronologi til historie en viktig del av overgangen fra en før- og tidlig-moderne til en moderne virkelighet – det han kaller *die Sattelzeit*, “sadeltiden”.²⁵ Det finner sted en “temporalisering” av erfaringer og begreper, som frigjør dem fra en streng kronologisk orden, styrt av numeriske og matematiske prinsipper, og setter dem i bevegelse i tiden, fra fortiden, gjennom nåtiden, inn i fremtiden. Hendelser forstås ikke lenger som punkter på en tidslinje, eller som innplassert i en kronologisk tabell, men som oppbrudd inn i en åpen og ukjent fremtid.

Kant-sitatet som Koselleck referer til, er hentet fra *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* fra 1789 og er først og fremst uttrykk for en indignasjon fra filosofens side: *als ob sich nicht die Chronologie nach der Geschichte, sondern, umgekehrt, die Geschichte nach der Chronologie richten müßte* – “som om det ikke var kronologien som måtte rette seg etter historien, men omvendt, historien som måtte rette seg etter kronologien”.²⁶ Noe av det slående i dette sitatet, som minner oss om at vi har med et noe annet forhold mellom kronologi og historie å gjøre enn den filosofiske todelingen eller det newtonianske skiftet, er den tyske formuleringen *sich richten nach*, “å rette seg etter”. For Kant eksisterer det en spenning og et hierarki mellom kronologi og historie, der den ene må rette seg etter, det vil si, justere sine intervaller og periodiseringer, narrativer og innplasseringer, etter den andre. For Koselleck markerer Kants stillingtagen for historien mot kronologien et brudd med tidligere oppfatninger og begynnelsen på en rekonfigurering av historiebegrepet. Ordningsprinsippene for historieskrivningen må komme fra historien selv, eller nærmere bestemt, de er inherente i historien, og historikerens oppgave er å sette ord på dem. Kronologien derimot, vil alltid være noe ytre, et system som er historien fremmed, men som er hentet fra et annet kunnskapssystem. På Kants tid var det kristendommen. Hans behov for å ta et oppgjør med kronologien skyldes at den fortsatt knytter historien til en kristen tidsregning. Selv hundre år etter at Newton hadde rensket tiden for “alt ytre”, inklusive all kristen dogmatikk, representerte kronologien for Kant fortsatt en grunnleggende dogmatisk praksis. Eksempelen han refererer til, og som han diskuterer nærmere i en annen

23 Koselleck: *Vergangene Zukunft*, 321-322.

24 Ibid., 133.

25 Koselleck: ‘Einleitung’, XV.

26 Kant: *Gesammelte Schriften*, bd. VII, 195.

tekst publisert omtrent samtidig, *Die Streit der Fakultäten*, er et verk forfattet av teologen og greskfilologen Johann Albrecht Bengel, hans *Ordo Temporum*, "Tidens orden" fra 1741. I dette verket utvikler Bengel, som så mange teologer og filologer før han, sin egen kronologi, basert utelukkende på bibelske kilder, først og fremst fra det gamle testamentet, men med inspirasjon fra Johannes Åpenbaring.²⁷ Ifølge Bengels kronologiske konklusjoner ble Kristus født i 3939 *Anno Mundi*, etter Jorden skapelse. Men året skaper visse vanskeligheter etter som det ikke uten videre er delelig med det hellige tallet sju, *numerus septenarius*. Da viser Bengel seg som en skarpskodd komputist, som godt vet hvordan han skal bruke "apokalyptiske perioder" til å gjøre omregninger og dessuten trekke fra alle "hvileår", slik at regnestykkene likevel går opp i syv. Kant bare sukker: "Hva kan vi si? Bestemmer de hellig tall verdens gang?"²⁸

Etter Kant har alle historikere med noen form for yrkesstolthet svart nei på dette spørsmålet, og dermed bekreftet ideen om at hierarkiet mellom historie og kronologi var snudd på hodet en gang for alle. Når det likevel lønner seg å vende tilbake til dette øyeblikket, skyldes det i første rekke to ting: for det første kan det hjelpe oss å innse at selv matematiske prinsipper kan skjule ideologiske, dogmatiske, politiske og materielle forhold som virker inn på hvordan vi ordner historiske prosesser og hendelser; for det andre kan det minne oss om at forholdet mellom historie og kronologi ikke er gitt en gang for alle, men kan justeres, endres, reverseres, settes ut av spill, ofte under påvirkning av eksterne faktorer. Dette kommer jeg tilbake til mot slutten av dette essayet. Allerede nå er det klart at historieskrivning hviler på en rekke skjøre allianser mellom kronologi og historie, som kommer til syne i begge tidskrisene jeg skal ta for meg i det følgende, og som gir opphav til henholdsvis den kristne og den moderne historieforståelsen.

DEN KRISTNE TIDSDORDEN: NATUR, TRADISJON OG AUTORITET HOS BEDA
 Kristenhetens tidskrise dreide seg i første rekke om påsken. På kirkemøtet i Nikea i 325 ble det bestemt at hele kristenheten skulle feire påske på samme dag, uavhengig av den jødiske tradisjonen. På den måten skulle en universell kristen tidsorden etableres. Men dette viste seg å være lettere sagt enn gjort. Å vite nøyaktig når påsken skulle feires, krevde et møysommelig kronologisk arbeid, basert på en streng dogmatikk. Selve problemet var nedarvet fra før-kristen tid og dreide seg iallfall delvis om å synkronisere måneåret med solåret. Da Julius Cæsar kom til makten i år 46 f. Kr, innførte han en ny kalender, den julienske, som kombinerte de romerske månednavnene med ideen om at året har en fast lengde, som lå til grunn for den egyptiske kalenderen, og som den greske astronomien hadde fastslått å være 365 og en kvart dag. På tidspunktet da den nye tidsregningen ble innført, var solåret og måneåret nesten tre måneder 'ute av synk'

²⁷ Ibid., 62.

²⁸ Ibid.

med hverandre. For å komme 'i synk', måtte året 46 f. Kr. forlenges til 445 dager. "Forvirringens siste år" kalte man det i samtiden.²⁹ Men problemet med korte kalenderår som førte til at kirkelige høytider som påsken gled lenger og lenger inn i det nye året, var ikke over. For å etterleve bestemmelsen fra kirkemøtet i 325 var det altså nødvendig å synkronisere måneåret, årets inndeling i måneder, med solåret, så vel som med den jødiske og den kristne tradisjonen. Denne oppgaven avfødte et omfattende matematisk arbeid for å skape en syklus, påskesyklusen, som kunne garantere at påsken ikke forflyttet seg for langt inn i det nye året og skjøv pinsen foran seg. Arbeidet fikk navnet *computus*, eller komputistikk, og opptok kristenhetens klokeste hoder fra Isidore av Sevilla til – som vi nettopp så – Johann Albrecht Bengel. Parallelt foregikk et like viktig kronologisk arbeid, ofte som del av komputistikken, med å fastsette verdens begynnelse, for mellom fire og seks tusen år siden. Komputistikken består i et synkroniseringsarbeid, der solåret, inklusive sommersolverv og vintersolverv, vårjevndøgn og høstjevndøgn, må synkroniseres med måneåret, med sine tolv romerske månedsnavn, men også med forskjellige kronologier, gresk, jødisk, egyptisk, og med den julianske kalender. På denne måte blir den kristne tidsorden til.³⁰

Helt sentralt i dette arbeidet står den engelske teologen, historikeren og kronologen Beda Venerabilis, eller på norsk, Beda, den ærverdige, som levde fra 672/3 til 735. I ettertid har han blitt mest kjent for det kulturhistoriske storverket *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, "Det engelske folkets kirkehistorie", publisert i 731, som skaffet ham tittelen *Father of English History*. Men Beda skrev også to bøker om tiden, *De temporibus*, "Om tidene", fra 703 og *De temporum ratione*, "Om tidsregningen" fra 725, som begge er grunnlagstekster innenfor den kristne komputistikken. Dette er ikke stedet for å gå inn i detaljene i utregningen av den 19-årige påskesyklusen eller for den del, av verdens alder, som Beda regnet fra Skapelsen i år 3952 f. Kr. Dette siste gjorde at han ble anklaget for kjetteri av noen som tilhørte menigheten til biskop Wilfrid, som mente han burde akseptere autoriteten til Isidore av Sevilla snarere enn å gjøre sine egne utregninger. Dessuten bommet han med mer enn tusen år. Det som skal interessere meg her, er prinsippene som Beda la til grunn for disse utregningene, prinsipper om skalering og synkronisering.

De temporibus ble til da Beda jobbet med å revidere Isidores *De natura rerum*, som han valgte å dele i to: Bedes egen *De natura rerum*, som stort sett omfatter Isidores kosmografi, og *De temporibus*. Boken er et referanseverk og et oversiktsverk til undervisningsbruk. Men det er også et bidrag i samtidens mest akutte tidskrise, den såkalte "påskekontroversen", som utspilte seg mellom irske/keltiske og romerske kronologer og involverte spørsmål om klodens alder og forholdet mellom de to mest brukte tidsregningene *Anno Mundi* og *Anno Domini*. I sin senere

29 Richards: *Mapping Time*, 206-353.

30 For en mer inngående diskusjon av den kristne *computus*, se Arno Borst: *Computus*.

kirkehistorie for de engelske folk redegjør Beda for denne kontroversen, men tar også side i den, uten at begrunnelsen blir helt klar.³¹ *De temporibus* overtar mange av tidsenhetene og innholdet fra Isidore, men introduserer i tillegg flere elementer fra den irske komputistikken, deriblant den systematiske oppbygningen, skaleringen fra de minste til de største tidsenhetene, og de presise inndelingene som kunne brukes til å synkronisere forskjellige tider. På denne måten ville Beda løse tidskrisen han stod i, som hadde store politiske konsekvenser, og som til og med hadde fått ham anklaget for kjetteri.

Kapitlene i boka tar for seg tidens enheter, en etter en. Tema for det første kapitlet er "øyeblikk [*momenta*] og timer",³² deretter følger dagen, natten, uken, måneden, romernes måneder, solverv og jevndøgn, årstidene, årene, skuddårsdagen, nittenårssyklusen, og verdensaldrene, fra den første til den sjettede. I tillegg er det flere kapitler som tar for seg detaljer ved nittenårssyklusen, også kalt påskesyklusen. Komputistikkens mål er å synkronisere forskjellige tidsstandarder, solens gang, månens gang, kalendere, i første rekke den julianske, med bibelhistoriens genealogier, forløp og hendelser. Dette ender altså ut i en ganske krevende matematisk øvelse: utregningen av påskesyklusen, etter en metode utviklet av Dionysius Exiguus i 525 e. Kr. Basert på denne er det mulig å regne ut hvilke dager påsken skal falle på hvert år. Egentlig består påskesyklusen av to sykluser, en for nymåner, altså mellom hver gang samme nymåne faller på samme dag, som tar 19 år, og en for uker og måneder, altså mellom hver gang samme ukedag faller på samme dato, som tar 28 år. Når disse ganges med hverandre, får vi en syklus som varer 532 år, og som kalles henholdsvis en "dionysisk periode", "påskesyklusen", eller "den store påskesyklusen". Utregningen gjør Beda i den senere boka om tidsregningen. Men grunnprinsippene som muliggjør en slik storstilt synkronisering av religiøs og historisk tid finnes i *De temporibus*.³³

Det ene grunnprinsippet dreier seg altså om synkronisering, det andre om skalering. Bedas bruk av disse framgangsmåtene for å forme den kristne tidsordenen gir ham relevans langt utenfor påskekontroversen mellom irer og romere. Åpningspassasjen i *De temporibus* er noe av det mest poengterte som er skrevet om hvordan tiden og historien kan ordnes ved hjelp av disse prinsippene:

Tiden er delt inn i øyeblikk [*momenta*], timer, dager, måneder, år, generasjoner, og tidsaldre. Øyeblikket [*momentum*] er det minste og aller korteste tidsintervallet, og henter navnet sitt fra stjernenes bevegelse [*motu*], for det er den ytterste grense for en time og eksisterer i de korte intervallene når en ting stopper og en annen følger etter. Ordet *hora* er gresk, men det høres likt ut på latin. En time [*hora*] er nemlig tidens

31 Ohashi: 'Theory and History'.

32 Bede: *On Times*, 107.

33 Bede: *The Reckoning of Time*.

grense, akkurat som breddene [*orae*] er havets grenser, eller elvenes, eller tøyestykkes. En time består av fire *puncti*, ti *minuta*, 15 deler og 40 *momenta*.³⁴

Synkroniseringen foregår ved hjelp av en rekke tidsenheter, eller tidsintervaller, hvorav noen er velkjente, som timer, dager, måneder og år, mens de korteste og de lengste, henholdsvis øyeblikk og tidsaldre, tilhører den kristne tidsordenen spesielt. Men selv om "en time" høres velkjent ut, er definisjonen overraskende og bygger blant annet på en lydlikhet mellom ordene *hora*, som betyr time, og *ora*, som betyr kant eller bredde. Tilsynelatende bygger Beda videre på den gamle greske forestillingen om tiden som en elv, mens kronologien utgjør breddene for elveløpet, som tiden flyter igjennom. "En time er nemlig tidens grense,"³⁵ skriver Beda, men i betydningen av et langsgående, diakront formprinsipp, ikke et intervall på en linje. I den forstand er kronologien, nærmere bestemt de kronologiske intervallene, det som gir tiden form og retning. Øyeblikket derimot, utgjør en helt annen type grense: synkron, på tvers av tiden, et punkt på en linje. Øyeblikket er det kortest tenkbare tidsintervall, mellom en hendelse og den neste. I denne definisjonen nærmer Beda seg nesten en augustinsk forståelse av tiden, som en egenkap ved den menneskelige erfaring, uten noen klar ontologisk referanse. Men i neste omgang gjør han det samme øyeblikket til en fast tidsenhet, som i moderne forstand skulle tilsvare et sekund. Sekundet er derimot et produkt av den mekaniske tiden, av klokketeknologien. Det oppstår først når vi har tidsmålere som er nøyaktige nok til å måle det. Men forestillingen om sekundet, som den minst tenkelige tidsenhet, finnes allerede hos Beda.

Fra øyeblikket til tidsaldrene danner det seg en tidsskala, fra de korteste til de lengste intervallene. I den forstand er den kristne kronologien et kontinuerlig system av matematiske enheter, som skal sette kristne i stand til å regne seg fram til akkurat hvor de befinner seg i Guds frelsesplan, mellom skapelsen og dommedag. Tiden framstår som universell og absolutt, i den grad at det ikke er noe som ikke kan omfattes, måles, bestemmes, og synkroniseres ved hjelp av enheter og intervaller av forskjellig utstrekning. Korte tider kan deles opp i minutter og timer, lange tider i år, generasjoner og tidsaldre. Det finnes tilsynelatende ingen brudd eller ontologiske forskjeller. Fordi den universelle kronologiske tiden ofte blir ansett som uforanderlig, er det nærliggende å sette Bedas lære om tidsenheter og utregningsmetoder i forbindelse med Newtons absolutte tid. Men i motsetning til Newton baserer Bedas tid seg eksplisitt på noe "ytre". I realiteten innehar de forskjellige tidsskalaene forskjellige typer virkelighet og utgjør i den forstand ikke en kontinuerlig tidsskala, men adskilte, ontologisk forskjellige tider, forskjellige "livstider", som jeg skal kalle dem her. Selv redegjør Beda for disse forskjellige på følgende måte:

34 Bede: *On Times*, 107.

35 Ibid.

For å unngå misforståelser, bør man merke seg at tidsregning [*computus*] delvis hviler på naturen, og delvis på autoritet og tradisjon; på naturen – for eksempel at et vanlig år har tolv lunare måneder; på tradisjon – for eksempel at måneder er utregnet til å ha tredivde dager; og på autoritet – for eksempel at uken består av syv dager.³⁶

I den skalerte kristne tidsorden finnes det altså ifølge Beda minst tre forskjellige typer tid: en naturtid, en tradisjonstid og en autoritetstid. Disse tidene er igjen knyttet til forskjellige intervaller: Årets inndeling i måneder tilhører naturtiden, utregningen av månedenes lengde til tredivde dager skjer i tråd med tradisjonstiden, mens syv-dagers-ukene hviler på en autoritetstid. I kapitlene som omhandler de forskjellige tidsintervallene, presiserer han dette ytterligere. Årets inndeling i måneder henger sammen med himmellegemene, først og fremst hvordan månen vokser og avtar. Men det finnes også kulturer som i stedet har valgt inndelesmånedene etter solens bevegelser. Uansett var det egypterne som fastsatte månedenes lengde til 30 dager, med 5 overskuddsdager, basert på solen, og denne tradisjonstiden lever videre i den julianske kalenderen. I avsnittet om ukene referer Beda derimot ikke til noe himmel- eller naturfenomen overhodet. Uken har en annen referanse, et annet "ytre", i Newtons forstand, en annen ontologi, om man vil. Riktignok fantes det en hedensk tradisjon for ukedager, kan Beda fortelle, med støtte i romersk gudelære, men det var St. Sylvester, som var pave for den vestromerske kirken mellom 314 og 335 under navnet Sylvester I, som gav uken en religiøs kristen mening. Hver uke repeterer Skapelsens syv dager. På denne måten hviler uken som tidsenhet på pavestolens autoritet.

For Beda finnes det fortsatt en kontinuitet mellom disse tidene, noe som skaper sømløse overganger mellom natur, tradisjon og autoritet. Men den er det den kristne dogmatikken som innestår for. Den viser seg aller tydeligst i læren om verdensaldrene. Disse er det ifølge Beda seks av. Hver og en av dem inneholder et antall år og et antall generasjoner. Eksempelvis omfatter den første verdensalder tiden fra Adam til Noah, som utgjør ti generasjoner og 1656 år. Men disse utregningene finnes det noe uenighet om, innrømmer Beda. Måten han beskriver verdensaldrene på, er å gjengi de genealogiske rekkene, sammen med enkelte mer og mindre sentrale hendelser, som syndefloden, Babels tårn, grunnleggelsen av det egyptiske kongedømmet, berømmelsen til musikeren Amphion, trojanerkrigen etc. Slik utgjør generasjonene den diakrone regelmessige tiden, tidens gang, *chronos*, som grekerne kalte det: "Da han ble hundre, fikk Abraham Isak. Men først fikk han Ishmael, stamfar for ishmaelittene. Da han var seksti, fikk Isak Jakob. Kongedømmet Argos ble grunnlagt. Da han var nitti, fikk Jakob Josef".³⁷ Denne diakrone tiden, en slags tidslinje satt sammen av de bibelske stamfedrenes enkeltliv, blir så åsted eller beholder for andre historiske hendelser, både politiske, sosi-

36 Ibid.

37 Ibid., 120.

ale og kulturelle. Fordelt utover den genealogiske *chronos*-tiden finnes dermed en *kairos*-tid, bestående av avgrensede, mer og mindre uventede og plutselige hendelser som endrer tidens og historiens gang. Begrepet om *kairos*-tiden stammer fra de greske sofistene, men får i kristendommen en eskatologisk mening: hendelser som peker utover seg selv, inn i frelseshistorien. Etter som tidsaldrene skrider fram, bidrar *kairos*-tiden også med en akselerasjon i *chronos*-tiden, når flere og flere hendelser hopper seg opp i kortere og kortere tidsforløp. Til slutt ankommer historien i Bedas egen samtid: "I dag har Tiberius regjert i seks år." Derfra kan han også se framover: "Resten av den sjettede tidsalder er bare kjent for Gud."³⁸

Den engelske munken Beda står sentralt i grunnleggelsen av en kristen tidsorden som kom til å dominere europeisk tenkning om tid og historie iallfall fram til 1600-tallet, i noen tilfeller mye lenger. I dette arbeidet utviklet han strategier for synkronisering og skalering av tid som lever videre i tidens kulturhistorie, og som kan bringes tilbake i dag som teori. For det første illustrerer den kristne kronologien hvordan matematisk, universell tid ikke nødvendigvis er homogen, tom, eller regelmessig, men rommer dogmatiske og ideologiske forutsetninger. For det andre er Bedas kronologiske arbeider et tydelig eksempel på hvordan den singulære synkrone og abstrakte tiden sprekker opp i forskjellige tider med sine respektive ontologier, rytmer, og hendelsesforløp (himmellegemenes bevegelser, generasjonenes suksessjon, plutselige begivenheter). For det tredje viser Beda oss hvordan tidsskalaer ikke alltid passer inn i hverandre som del av en kontinuerlig skalering, men danner sine egne tider som har forskjellig opphav, funksjon og legitimitet (natur, tradisjon og autoritet). Disse problemene følger med – om enn i andre former og betydninger – inn i en annen tidsorden: den moderne.

DEN MODERNE TIDSORDEN: HERDERS MÅLESTOKKER

Også Johann Gottfried Herder, tysk teolog, historiker og historiefilosof og en av den tyske historismens opphavsskikkelser, står midt i en tidskrise. I annen halvdel av 1700-tallet har den kristne tidsorden kollapse, selv om kristendommen selv synes å greie seg godt uten.³⁹ Synkroniserings- og skaleringsbestrebelsene som Beda la grunnlaget for, og som siden har holdt den kristne tiden sammen, har måttet gi tapt - i møte med nye bebodde kontinenter, fossiler gjemt dypt inn i andre steinlag, og ikke minst, de egyptiske kongelistene som slo fast at egyptisk historie gikk tilbake ikke bare til før Syndefloden, men før Skapelsen. Ingen av disse nye ontologiene, antropologiske, geologiske og genealogiske, kunne rommes innenfor den drøyt femogethalvt tusen år gamle kristne tiden. Så sent som i 1654 regnet en irsk geistlig, biskop James Ussher, seg fram til at verden ble skapt om kvelden den 22. oktober 4004 f. Kr. Innenfor dette omfanget skulle den kristne *computus*, slik Beda hadde utviklet den, kunne redegjøre for all tid. Men ver-

38 Ibid, 131.

39 Colliot-Thélène: 'Chronologie und Universalgeschichte'.

ken natur, tradisjon, eller autoritet kunne redde den kristne tidsordenen fra å kollapse under tyngden av andre former for kunnskap, selv om redningsforsøkene var mange og omfattende. Newton selv brukte de siste ti årene av sitt liv på å gå igjennom materiale fra den eldre og eldste historie, for å komme fram til en absolutt sann og feilfri kronologi for verdenshistorien, publisert etter hans død under tittelen *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*. Mannen som ga oss den absolutte matematiske tiden, "uavhengig av alt ytre", brukte altså de siste årene av sitt liv på å bevise at den bibelske historien begynte før den egyptiske, at Salomos tempel var verdenshistoriens første, og at alle senere var kopier av dette.⁴⁰ Men verken Newton eller tidligere nevnte Bengel kunne forhindre at den kristne tidsorden mistet sitt grep på Europas lærde fra midt på 1600-tallet og framover.

Parallelt tok en ny tidsorden form, som i ettertid gjerne har fått betegnelsen "den moderne".⁴¹ Mens den kristne tiden fikk sin retning fra det guddommelige forsynet, tok nå en ny historisk dynamikk form: fremskrittet. I forskningslitteraturen er 1700-tallet århundret da fremskrittstanken vokser seg sterk, i en rekke mer og mindre kanoniske tekster av tenkere som Condorcet, Voltaire, Isaak Iselin, så vel som nevnte Herder. Det har vært forskjellige teorier om hvordan ideen om fremskrittet oppstod. Karl Löwith mente at den vokste mer eller mindre rett ut av den kristne frelsestenkningen, som en sekularisert frelseslære, mens Hans Blumenberg hevdet at den hadde sitt eget særegne opphav i den menneskelige nysgjerrighet og streben etter erkjennelse.⁴² Men dette er neppe noe enten-eller. For hvis jeg har rett i at enhver tidsorden blir til gjennom et pågående synkroniserings- og skaleringsarbeid, utført i varierende sjangre, med varierende framgangsmåter og hjelpemidler, er det all grunn til å tro at både mer religiøse og mer sekulære tidsformer inngår i dette arbeidet.

Et mulig utgangspunkt er Kosellecks tese om at det fra rundt 1750 og fremover finner sted det han omtaler som en "temporalisering" av europeisk språk og kultur, hvor begreper og forestillinger tilegner seg en fremtidshorisont de ikke har hatt tidligere – en forventningshorisont som ikke overlapper med de samme begrepenes erfaringsrom.⁴³ Eksempelvis er ikke demokrati lenger bare en av flere styreformers, på linje med aristokrati, despoti etc., men også en utopi, et mål for selve den historiske utvikling. I samme periode dannes selve begrepet om "fremskrittet" som en fremadstrebende, retningsbestemt historisk prosess som omfatter alle livs- og samfunnsområder. "Fremskrittet" er et eksempel på det Koselleck kaller et "kollektivsingular": et substantiv som tidligere forekom både i entall og flertall, men som fra 1750 og fremover bare forekommer i entallsform,

40 For en mer omfattende diskusjon se Buchwald and Feingold: *Newton and the Origin of Civilization*.

41 Se for eksempel Hartog: *Régimes*; Koselleck: *Vergangene Zukunft*.

42 Löwith: *Meaning in History*; Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*.

43 Koselleck: *Vergangene Zukunft*, 300-348.

med et singulært, universelt subjekt. Fra nå av er det historien selv som skrider fremover.⁴⁴

Men er det virkelig så enkelt? At så snart begreper og forestillinger får en egen historisk dynamikk, et oppbrudd fra noe som har vært, i retning av noe som skal komme, så er fremskrittsideen et faktum? Dette er en for rask slutning, vil jeg hevde – som står i fare for å projisere enten en kristen frelsestenkning eller en hegeliansk historiefilosofi inn i en historisk epoke da ingen av disse hadde noe fast grep om den lærde erfaringsverden. Tar man 1700-tallets mer empiristiske og antropologiske, tiltagende globale verdensoppfatning i betraktning, blir det tydelig at erfaringen av temporalisering også og ikke minst er en erfaring av usamtidighet – at begivenheter og prosesser hører hjemme innenfor vidt forskjellige temporale forløp, utviklingslinjer eller rytmer. En av dem som blir slått av dette, er den tyske filosofen og forfatteren Friedrich Schlegel når han skal anmelde det som er fremskrittstankens kanskje mest paradigmatisk tekst på 1700-tallet, Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, utgitt posthumt i 1795: "Historiens egentlige problem er ulikheten mellom fremskrittene i de forskjellige bestanddelene av menneskehetens dannelselse", slår Schlegel fast. Forskjellige "tilbakeslag og tilfeller av stillstand [Rückfälle und Stillstände]" skiller folkeslag og kulturer, men også disipliner og sosiale felt.⁴⁵

Det er jo ikke bare i menneskehetens historie at denne type usamtidigheter kommer til syne. En annen slående usamtidighet manifesterer seg i det Rhoda Rappaport kaller *the fossil question*:⁴⁶ Hvordan kan det ha seg at det inne i stein og bergformasjoner kan finnes andre harde objekter, til forveksling lik stein, som synes å stamme fra levende skapninger? Hvordan har de havnet der? Og hvordan har de gått fra å være fisketenner eller dyreknokler til å bli stein? Hva slags tider kan forklare denne radikale usamtidigheten i jordens tilblivelse? Neptunistene hadde sine svar, med sine tider, som innebar lagvis sedimentering på bunn av hav og elver over lang tid; plutonistene hadde sine, som la ganske andre tider til grunn, plutselig vulkanutbrudd og bevegelser i jordskorpa som fikk magmaen til å komme til overflaten.⁴⁷ Men i begge tilfeller og både i humanhistorien og naturhistorien, ser vi hvordan den enhetlige, progressive tiden må vike for et mangfold av tider som utfolder seg i forskjellige hastigheter og med forskjellige rytmer og varigheter.

Det er her Herder kommer inn. På samme måte som Beda har han et skarpt blikk for krisen som tiden og historien har havnet i, og samtidig et sterkt ønske om å vise veien ute av den. Selve kriseerfaringen formulerer han tydeligst i en tidlig og ikke spesielt berømt tekst: en anmeldelse av August Ludwig Schlözers *Vor-*

44 Koselleck og Meier: Art. "Fortschritt".

45 Schlegel: 'Review of Condorcet's *Esquisse*', 7.

46 Rappaport: *When Geologists Were Historians*, 105-135.

47 Ibid. Se også Rudwick: *Bursting the Limits of Time*.

stellung seiner Universalhistorie fra 1772. Teksten er nærmest et karakterdrap på den prominente, men relativt nyankomne professoren ved universitetet i Göttingen, ansatt for blant annet å undervise i universal- og verdenshistorie. Boka var ment som undervisningsmateriale, som også skulle spe på professorens inntekter. Herder-forskere flest peker på at anmeldelsen antagelig var ledd i en kampanje for å skade Schlözer og hans støttespillere, på oppdrag fra en rivaliserende professor, og dermed ikke skal tillegges særlig stor vekt i utviklingen av Herders historiefilosofi.⁴⁸ Men måten Herder formulerer tidskrisen i samtiden på, er uansett verdt et nærmere blikk. Diagnosen tar form av et kraftig angrep på Schlözers forestilling om hvordan universalhistorie skal skrives:

Særlig med det *ene* i historien har han store problemer, det som angår 'menneskeslekten'. Hvor står den ene, store endesøylen? Hvor går den strake veien til den? Hva betyr 'menneskehetens framgang'? Er det opplysning? Forbedring? Perfektibilitet [*Vervollkommnung*]? Mer lykke? Hvor er *målestokken* [*Maß*]? Hvor er *data* til denne målestokken i forskjellige tider og hos forskjellige folk?⁴⁹

I sin kritikk av Schlözer lister Herder opp flere av de meste sentrale synkroniseringsstrategiene og -begrepene i samtiden. Samtidig presenter han sine lesere for en liste over nøkkelbegreper i den moderne tidsorden – altså bare for å vise at Schlözer ikke forstår eller vet å bruke noen av dem. Å frambringe en enhetlig synkron tid krever både et endepunkt, en "søyle", som Herder kaller det, og en "strak vei" til den, som sammen omskaper tiden til en linje eller en vei. Langs denne linjen, på den veien beveger det seg et kollektivt subjekt: "menneskeheten". Begrepet samler og synkroniserer alle de globale usamtidighetene mellom folk og kulturer som Schlegel påviste i sin anmeldelse av Condorcets *Esquisse*, i den grad at alle mennesker beveger seg i takt gjennom historien. Men for Herder er det ikke tilstrekkelig å konstruere historien som en rett linje mot et mål, med menneskeheten som kollektivt subjekt. Som Koselleck påpeker, blir historien i annen halvdel av 1700-tallet til et dynamisk prinsipp, en kontinuerlig bevegelse fra fortiden, gjennom nåtiden og inn i framtiden.⁵⁰ Men hva er det som driver den? Herder kommer med flere forslag, som til sammen utgjør et slags vokabular for 1700-tallets historietenkning. Der "opplysning" er orientert mot kunnskap og politisk emancipasjon, som i Kants *Was ist Aufklärung?*, har "forbedring" en tydeligere moralsk konnotasjon. "Mer lykke" gir innslag av hedonistisk utilitarisme, mens "perfektibilitet" er hentet fra Jean-Jacques Rousseaus andre *discours*, om ulikheten mellom menneskene. I denne teksten, som sjokkerte hans samtidige, ikke minst innenfor den tyske litteraturen og filosofien, maner Rousseau fram bildet av den lyk-

48 Se for eksempel Ralf Häfner: *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre*, 224.

49 Herder: 'Review of Schlözer's *Vorstellung*', d.

50 Koselleck: *Vergangene Zukunft*, 300-348.

kelige, før-siviliserte naturtilstanden, før framskrittet satte inn. Men i resepsjonen tok det ikke lang tid før "perfektibiliteten" ble polet om, fra en forfalls- til en fremskrittshistorie, og ble synonymt med en pågående siviliseringsprosess. Det er denne Herder viser til i anmeldelsen. Det siste hjelpemiddelet Herder lister opp, som kunne hjulpet Schläzer å skape en enhetlig moderne historieforståelse og tidsorden, er tanken om en "målestokk". Det som skal måles, er selvfølgelig folkenes framskritt: hvem som ligger i front, hvem som henger bak, i en tilstand av "belatedness", for å bruke Homi Bhabhas mye senere begrep.⁵¹ Men hvor finnes det kunnskap, eller "data", som Herder skriver, som kan brukes til å besvare disse spørsmålene, og kan de i de hele tatt besvares? Dette bringer oss rett til et mye omdiskutert punkt i Herder-forskningen: hvorvidt Herder tilskriver alle folk like stor verdi og like muligheter til å lykkes og gjøre framskritt, eller om noen folk er bedre enn andre – om Herder holder seg med *Favoritvölkchen*, selv om dette er noe han hardnakket benekter.

I sin anmeldelse av Schläzer viser Herder fram verktøykassen som han selv tar i bruk for å skape en moderne historieforståelse og en moderne tidsorden, men som Schläzer ikke vil eller kan gjøre bruk av. Målet er å skape en enhetlig, homogen, kontinuerlig, universell og absolutt tid, som gjelder for hele menneskeheten, og som fungerer både som dynamisk prinsipp og målestokk. I samme år som Herder forfatter angrepet på Schläzers *Vorstellung*, skriver han også på det første av sine historiefilosofiske hovedverk, utgitt i 1774 med tittelen *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Det er i denne boka han selv prøver å løse oppgaven som Schläzer hadde stått så hjelpeløs overfor. I første omgang er Herders eget svar å bruke ontogenesen som mønster for fylogenesen, altså det individuelle menneskets, eller forså vidt den individuelle organismens, liv og utvikling som mønster for gruppens, eller i dette tilfelle menneskehetens utvikling. Med andre ord følger historien, verdensaldrene, som det het hos Beda, de menneskelige livsaldrene. En ide som allerede fantes hos Beda, blir bærende hos Herder. I bokas første kapitler får vi vite hvordan menneskeheten tilbrakte sin tidlige barndom i det fjerne Østen, sin senere barndom i Egypt og Fønikia, sin ungdom i antikkens Hellas, før den nådde voksenalder i Romerriket. Målet med Herders historiefilosofiske traktat er å forstå hvorfor alle disse periodene var nødvendige, og hvorfor en periode alltid bygger på den forrige og leder over til den neste. Til slutt konkluderer han at

alle tre – det vil si de fjernøstlige folkeslag [*Morgenländer*], egypterne og grekerne – hører hjemme over og etter hverandre [*auf- und nacheinander*]. Egypteren ville ikke være egypter uten barneoppdragelsen i det fjerne Østen, grekeren ville ikke være

51 Bhabha, Homi: 'Race, Time and the Revision of Modernity.'

greker uten den egyptiske skoledisiplinen – at de hater hverandre viser *utvikling, fremskritt, trinn på stigen!*⁵²

Dermed leverer Herder svaret på utfordringen han stilte til Schlözer. Løsningen ligger i å gi tiden selv form av en individuell utviklingsprosess, en ontogenese eller også en dannelsesprosess. *Bildung* er begrepet han kommer til å bruke i senere verker, først og fremst hovedverket *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, utgitt mellom 1784 og 1791. På den måten får tiden både retning og mål. I den grad denne dannelsesprosessen strekker seg fra barndommen, via ungdommen og fram til voksenlivet, uten å fortsette inn i alderdommen, finnes det også en tydelig indre dynamikk: fremskrittet.

Slik lykkes det Herder å forme en enhetlig, lineær og teleologisk tid, med universell gyldighet. Noen år senere, i hovedverket *Ideen*, viser han hvordan *Bildung* som dynamisk prinsipp ikke er forbeholdt menneskene, men omfatter alt liv og alle skapninger. Men ikke før har han gitt tiden en homogen og universell form, så begynner den å gå i oppløsning, spaltes og splittes. Det begynner allerede i menneskehetens historie. Den strenge inndelingen i livsaldre fungerer godt helt til han kommer til fønikerne, eller nærmere bestemt fønikerne og egypterne. For problemet er nettopp at disse to folkegruppene ikke kan innordnes i en diakron tid, før og etter hverandre; tvert imot, de eksisterer samtidig, parallelt, ved siden av hverandre. Den romlige, geografiske avstanden er heller ikke så stor: de første bor langs Middelhavets østkyst, de andre langs Nilen. Samtidigheten mellom fønikere og egyptere hadde vært uproblematisk dersom ikke kulturene deres hadde vært så forskjellige. Mens egypterne driver jordbruk og bygger store byer, lever fønikerne nesten utelukkende av handel. Når det kommer til dannelses, skriver Herder, er det ene folket "motstykket" til det andre: Mens egypterne har patriotisme, dyp respekt for religionen, og kjenner vitenskapenes hemmeligheter, har fønikerne sin vitalitet og livskunst. Men *ich mag gar nicht vergleichen*, "jeg liker overhodet ikke å sammenligne",⁵³ avbryter Herder plutselig selv, akkurat når sammenligningen mellom egyptere og fønikere har kommet godt i gang. Og det er ikke noen tvil om at dette skaper vanskeligheter for historiefilosofien hans: Dersom fønikere og egyptere leder så forskjellige liv, selv om de lever til samme tid, er det en mulighet for at historien fra dette øyeblikk kan forsette i to vidt forskjellige retninger, en fønikisk og en egyptisk, og dermed kollapse/nedbryte hele forestillingen om historien som påfølgende livsaldre. Heldigvis for Herder har livsaldreanalogien en viss fleksibilitet. Fønikere og egyptere er "tvillinger", skriver Herder, og ikke bare det, de er "tvillinger av samme mor".⁵⁴ Tautologien synes å signalisere at selv Herder, som er vant til å tenke og skrive samtidig og gjerne kjemper

52 Herder: 'Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,' 23.

53 Ibid., 26.

54 Ibid.

med filosofiske paradokser i skriften, har skrevet seg inn i en blindgate. Trusselen om at tiden skal splittes opp er overhengende. Bare biologien kan komme ham til hjelp. Tvillingmetaforen er velvalgt, hvis vi tenker på oppgaven den skal utføre, å holde tiden sammen. Tvillinger er født samtidig, livene deres følger akkurat samme kronologi, inntil en av dem eller begge dør. Men det som til syvende og sist redder Herders historiefilosofi fra en mer radikal oppsplitting, er grekerne. Til tross for at egyptere og fønikere framstår som radikalt forskjellige, som om de skulle ha tilhørt hver sine livsaldre, blir de gjenforent i antikkens Hellas. Historien kan gå videre, som en universell og homogen, absolutt synkron bevegelse.

Spenningen mellom fønikere og egyptere var imidlertid bare en første advarsel. Når alt "temporaliseres" som Koselleck skriver, og alt liv, men også alle begreper, alle gjenstander og all kunnskap, får sin egen iboende tid, sine egne fortider, nåtider og fremtider, blir arbeidet med å holde tiden sammen stadig mer krevende. Mens hovedverket *Ideen* fortsatt holder muligheten åpen for en stor syntese, som legger til grunn at alle prosesser, i alle livsytringer, kan forstås som former for *Bildung*, dannelse, er det andre tekster som tyder på at Herder begynner å se for seg andre mulige tidsordner, som ikke lenger forutsetter en enhetlig, homogen tid. Disse mulighetene er knyttet til den andre av de to hovedprinsippene som ligger til grunn for både den kristne og den moderne tidsorden: skalering. I de Herder-tekstene vi har sett på så langt, synes ikke skalering eller forskjeller i målestokk å spille noen særlig rolle for tidsforståelsen. Det beste eksempelet er nettopp livsaldrelæren og analogien mellom ontogenese og fylogenes, som gjenfinner de samme prinsipper for varighet, hastighet, periodisering og rytme på helt forskjellige nivåer og livsskalaer. Dermed blir skalering som metode for å skape en fungerende tidsorden fullstendig underordnet målet om synkronisering. Men som jeg også har vist ovenfor, inneholder Herders utkast til en moderne tidsorden store spenninger, usamtidigheter, som han selv ikke vet helt hva han skal gjøre med. I den siste teksten vil skalering innom her, synes forholdet imidlertid å være reversert – at han har gitt opp ambisjonen om synkronisering og i stedet begynt å tenke på en annen type tidsorden, en slags tidsøkologi, som bygger på en idé om forskjellige tidsskalaer.

Som student skrev Herder seg inn ved universitet i Königsberg og fikk selveste Immanuel Kant som lærer i filosofi. Men det var først og fremst en annen tenker som fanget interessen hans, Johann Georg Hamann, en av forgrunnsfigurene i motopplysningen, som tok til motmæle både mot fornuftstro og sekularisme. Noen tiår senere skal de to, Hamann og Herder, skrive hver sin *Metakritik* av Kants kritiske filosofi, nærmere bestemt *Kritik der reinen Vernunft* fra 1781. Hamanns *Metakritik* fra 1784 høstet mye ros, mens Herders fra 1799 ble og blir ansett som et av hans svakere verk, samtidig som han nesten plagierer Hamann. Ikke desto mindre er Kants tenkning om tiden, at tiden er en anskuelsesform, som alle mennesker bruker til å erkjenne verden omkring seg, utløsende for Herders

forsøk på å utvikle en ikke-synkron tidsorden, som tillater et mangfold av tidskalaer. Aller tydeligst kommer dette til uttrykk i den følgende passasjen:

Egentlig har alle foranderlige ting målestokken [*das Maß*] for *sin egen* tid i seg; dette består selv om ingenting annet skulle finnes; det finnes ikke to ting i verden som har samme tidsmålestokk. Mine pulsslager, min tankes skritt eller flukt er ingen målestokk for andre; en elvs løp, et tres vekst er ingen *målestokk* for alle elver, alle trær og planter. Livstidene hos elefanter og det mest efemere er svært forskjellige. Og hvor forskjellige er ikke tidsmålestokken på alle planeter. I universet finnes altså (det er bare å se det modig i øynene) til enhver tid uendelig mange tider.⁵⁵

Kritikken av Kant faller i øynene. For Kant var tid en abstrakt "anskuelsesform"; for Herder er den historisk og ontologisk og dermed også absolutt og ureduserbart mangfoldig. Tiden er noe som eksisterer i tingene selv, i tanken, i pulsslagerne, i elver, trær og planter; de har alle sin egen iboende tidsmålestokk – "selv om ingenting annet finnes". Tiden kan dermed heller ikke sammenlignes, standardiseres eller synkroniseres; alle tider er absolutt partikulære, autonome og selvtilstrekkelige. Det Herder beskriver, er med andre ord en verden av usamtidigheter.

"Hvor er målestokken?", spurte Herder i Schölzer-anmeldelsen. Spørsmålet lå også under diskusjonen av forholdet mellom egyptere og fønikere i *Auch eine Philosophie*. Motviljen mot å sammenligne italesatte samtidig mangelen på en målestokk, en standard, som begge kunne sammenlignes etter. Men i metakritikken av Kants kritiske filosofi leverer Herder et svar, som setter bråstopp for denne leitingen. Målestokken for tingenes egen tid, skriver han, finnes i tingene selv, som noe iboende. Det vil si at målestokken er like singular og partikulær som tingene; den kan aldri abstraheres fra tingene, eller hentes fra et annet sted. Tiden som Newton hadde forestilt seg den, kunne fungere som en absolutt og universell målestokk, gjerne i form av en tidslinje, som forteller hva som kommer før og etter, hva som går fort og sakte. Men for Herder, som henter inspirasjonen sin fra Spinoza og Leibniz, finnes ikke denne muligheten. Tiden er alltid iboende i enkelttingen, ikke en gang i arten eller gruppen: "et tres vekst er ingen målestokk for alle trær", skriver han blant annet. For å si det på en annen måte: enhver tid har sin egen ontologi, sin egen materialitet, romlighet og værensform.

I stedet for en felles tidsmålestokk som alt kan synkroniseres og standardiseres etter, tenker Herder her seg en slags *tidsøkologi*, en orden av tider som alle er knyttet til forskjellige former for liv. Herder gir dem selv navnet "livstider", som det er all grunn til å holde fast ved, etter som det minner oss om tidenes iboende ontologier og ontologiernes iboende tider: Ethvert liv har sin tid, som gir akkurat dette livet sin egen varighet og rytme. Tidsøkologien fungerer tilsynelatende et-

55 Herder: 'Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft', 360.

ter noen prinsipper for skalering. I sitatet opererer Herder iallfall med fire skaleringer: I den indre naturen går livsskalaen fra puls til tanke, altså fra kropp til sjel. I den ytre naturen går den fra entall til flertall, fra tre til trær, elv til elver. I faunaen, dyreriket, som også inkluderer insekter, går livsskalaen fra dem som lever lenge, som elefanter, til dem som lever kort, er akutt efemære og forgjengelige, som sommerfugler. Til slutt, i den planetære, astronomiske naturen, strekker skalaen seg fra jorda og ut i universet. Livskalaene er altså mer enn tydelige i Herders angrep på Kant. Hva slags tidsskalaer vi har med å gjøre, må vi derimot gjette oss til. I motsetning til Beda knytter Herder i liten grad livsskalaer til tidskalaer. Det følger ingen diskusjon av hvilke tidsintervaller som er mest relevante for å forstå "min tankes flukt", men det er grunn til å tro at de vil være forskjellige fra "mine pulsslag". På samme måte har trær og elver sine egne innebygde livstider, som heller ikke nødvendigvis er i takt. Forskjellige former for liv har forskjellige former for tid iboende i seg, som det gjelder å forstå i sine utvekslinger og samspill.

Der hvor synkronisering og skalering hos Beda virket sammen for å skape en mest mulig enhetlig og universell tidsorden, framstår de hos Herder i større grad som konkurrerende prinsipper og praksiser, som er virksomme i forskjellige deler av den temporaliserte virkeligheten. Der hvor menneskehetens historie lar seg synkronisere til en singular sammenhengende bevegelse, fremskrittet, utgjør naturhistorien snarere en tidsøkologi, et samspill mellom forskjellige livsskalaer og tidsskalaer, uten noen enhetlig målestokk. Livstidenes utakt med hverandre er kanskje noe av grunnen til at menneskehistorien på slutten av 1700-tallet skiller lag med naturhistorien og blir en historie om stater, folk, kulturer og store menn. I naturhistorien gir denne dyptgripende usamtidigheten enda tydeligere utslag idet ulike livstider gir opphav til ulike naturvitenskapelige disipliner: geologi, biologi og kosmologi, som alle kommer med sine egne lange og korte varigheter, som skiller seg fra hverandre og fra dem som er virksomme i menneskehistorien.

KONKLUSJON: LIVSTIDER I EN NY TIDSORDEN

I denne artikkelen har jeg tatt utgangspunkt i to "tidskriser", som igjen har gitt opphav til to "tidsordener", den kristne og den moderne, eksemplifisert gjennom to av sine fremste representanter, Beda og Herder. Jeg har vist hvordan arbeidet med å etablere og opprettholde disse tidsordenene har tatt form av en rekke synkroniserings- og skaleringsbestrebelse, som av og til har virket sammen, av og til mot hverandre. Skal vi tro forskere som Hartog, Assmann, Chakrabarty og flere andre, så opplever vi nå en ny "tidskrise", som kanskje på sikt kan gi opphav til en ny "tidsorden". Avhengig av hvem man hører på, antar denne tidskrisen forskjellige former. I Hartogs *present monstre* er det forholdet til fortiden og fremtiden som har blitt umulig; den første oppleves som en gjeldsbyrde, den andre som en overhengende trussel. En annen "tidskrise" er den som Dipesh Chakrabarty diagnostiserer i sin artikkel om "anthropocen tid"; den er med andre ord en direkte effekt

av en annen krise: klimakrisen.⁵⁶ Vi har havnet der, fordi vi historikere er ute av stand til å historisere de pågående natur- og klimaødeleggelsene, mener Chakrabarty, og aller mest vår egen rolle i dem. Først og fremst skyldes det vår manglende evne til å skape forbindelser mellom geologisk og historisk tid. En tredje versjon av tidskrisen, som kombinerer elementer fra begge de to første, finner vi hos historieteoretikeren Zoltan Simon i hans bok om *unprecedented change*, historiske endringer som ikke har noen forløpere eller forbilder, og som vi dermed heller ikke er i stand til å foregripe eller forutse.⁵⁷ Klimaendringene er ett eksempel, akselererende teknologiske endringer, ofte omtalt som *the singularity*, er det andre. Vi befinner oss med andre ord i en situasjon ikke så ulik den som Beda og Herder stod i. I lys av dette kan vi stille spørsmålet om hva slags arbeid som ligger foran oss. I det følgende kan jeg bare raskt komme inn på noen elementer til en ny teori om livstider, som i beste fall kan fungere som et kritisk korrektiv til noen av historiefagets og historietenkningens mest innbarkedede dogmer.

Historien er en måte å arrangere tiden på, som i dag fortsatt henger igjen i en moderne og i noen grad kristen tidsorden. Som Daniel Lord Smail og Andrew Shyrock har påpekt, befinner vi fortsatt *in the grip of sacred history*, i den hellige historiens grep.⁵⁸ Fortsatt er det den menneskelige tiden, ofte like eurosentrisk og patriarkalsk som andre definisjoner av det menneskelige, som bestemmer hvordan vi forestiller oss og skriver historien. Men hendelsene og prosessen vi trenger å forstå, økende ulikhet globalt og lokalt, klimaendringer og klimakrise, eldrebølge, en pandemi som ikke tar slutt med det første, medisinske og teknologiske nyvinninger vi ikke aner konsekvensene av osv., lar seg ikke uten videre tilpasse til en menneskelig målestokk, verken hva gjelder liv eller tid. Liv utspiller seg på helt forskjellige skalaer, både når det gjelder størrelse eller omfang og biologisk og sosial kompleksitet.⁵⁹ Skaleringen av liv henger sammen med skaleringen av tid. Alt liv vi ikke får øye på når vi legger en tidsskala til grunn som er tilpasset en særegent menneskelig ontologi, får heller ikke plass i måtene vi skriver historie på. Selvfølgelig krever også en ny tidsorden et møysommelig synkroniseringsarbeid, som er i stand til å forstå sammenhengene mellom forskjellige former for liv og identifisere kollektive subjekter for historisk endring, kortsiktig og langsiktig. Men dette arbeidet må hele tiden åpne for alle de forskjellige skaleringer av tid og liv som gjennomstrømmer enhver historisk hendelse og/eller prosess, før, nå, eller i fremtiden.

Til oppsummering kunne vi hevde at undersøkelsen av tidligere "tidskriser" og "tidsordener" stiller oss overfor tre utfordringer: For det første må vi ta høyde for at den historiske tiden, forstått som et særegent samspill mellom historie og

56 Chakrabarty: 'Anthropocene Time'.

57 Simon: *History in Times of Unprecedented Change*.

58 Smail og Shyrock: 'Introduction', 3.

59 West, *Scale*.

kronologi, er fundamentalt konstruert, et produkt av et omfattende og ofte tidkrevende arbeid med synkronisering og skalering, som Bede og Herder har gitt oss eksempler på. For det andre må vi spørre om "historie" og "historisk tid" som de opererer i nåtiden, har utspilt sin rolle og bør erstattes av en annen og mer kompleks "tidsøkologi" som rommer tider som vi ikke umiddelbart anser som en del av menneskehistorien, men som tilhører naturhistorien, de geologiske, biologiske eller kosmologiske. For det tredje må arbeidet med en ny tidsorden unngå å skape en ny målestokk, en absolutt og universell standard som andre tider kan måles etter og synkroniseres med, slik som fremskrittet har vært det i den moderne. I stedet bør målet være å muliggjøre et samspill mellom ulike livstider, i form av ulike sammenkoblinger mellom livsskalaer og tidsskalaer. Det ville avføre en historieskrivning uten en iboende retning og mål. *Meaning in History*, som Karl Löwith kalte det, ville måtte finnes andre steder, for eksempel i forestillinger om overlevelse, motstandsdyktighet og bærekraft. Vi blir oppfordret til å tenke oss en historie hvis eneste mål er å sikre en videreføring av flest mulige livstider, gjennom å veve dem stadig tettere sammen, uten at det er noe mål at de skal bevege seg i samme takt – med andre ord en usynkron, sammenvevd livstidshistorie.

PUBLISERET MATERIALE

- Agamben, Giorgio: *Infancy and History. On the Destruction of Experience*, London: Verso, 1993.
- Assmann, Aleida: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Carl Hanser Verlag, 2008.
- Bede: *The Reckoning of Time*. Oversat med introduktion, noter og kommentarer af Faith Wallis, Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- Bede: *On the Nature of Things and On Times*. Oversat med introduktion, noter og kommentarer af Calvin B. Kendall and Faith Wallis, Liverpool: Liverpool University Press, 2010.
- Benjamin, Walter: 'Theses on the Philosophy of History'. In Hannah Arendt (ed): *Illuminations*, oversat af Harry Zohn, Glasgow: Fontana, 1973 s. 253-264.
- Bergson, Henri: *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, translated by F. L. Pogson, Mineola NY: Dover, 2001.
- Bhabha, Homi: 'Race, Time and the Revision of Modernity.' In *The Location of Culture*, London: Routledge, 236-256.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Borst, Arno: *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. 3. opplag, Berlin: Wagenbach, 2004.
- Buchwald, Jed Z., Feingold, Mordechai: *Newton and the Origin of Civilization*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- Certeau, Michel de: *Heterologies. Discourse on the other*, Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Chakrabarty, Dipesh: 'Anthropocene Time', *History & Theory* 57, februar 2018, 5-32.
- Colliot-Thélène, Catherine: 'Chronologie und Universalgeschichte'. In Robeck, Johannes og Nagl-Docekal (red.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, 21-49.
- Gierl, Martin: *Geschichte als präzisierte Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfang*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2012.
- Grafton, Anthony: 'Dating history: the Renaissance & the reformation of chronology', *Daedalus*, Spring 2003, 74-85.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Our Broad Present. Time and Contemporary Culture*, New York: Columbia University Press.

- Häfner, Ralf: *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre. Studien zu den Quellen und zur Methode seines Geschichtsdenkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- Hartog, François: *Régimes d'historicité*, Paris: Gallimard, 2003.
- Hartog, François: *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris: Gallimard, 2020.
- Hellerma, Juhan: 'Negotiating Presentism: Toward a Renewed Understanding of Historical', forthcoming in *Journal for the Philosophy of History*.
- Herder, Johann Gottfried: 'Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit'. In *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, bd. 2, 1994.
- Herder, Johann Gottfried: 'Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft'. In *Schriften zur Literatur und Philosophie 1792-1800*, bd. 8, Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1998.
- Herder, Johann Gottfried: 'Review of Schlözer's *Vorstellung, Frankfurter gelehrte Anzeigen*'. Reprinted in August Ludwig Schlözer: *Vorstellung seiner Universal-Historie (1772/73)*. Horst Walter Blanke (red.), Waltrop: Hartmut Spinner, 1997, a-g.
- Hoy, Davis C: *The Time of Our Lives. A Critical History of Temporality*, Cambridge: MIT Press, 2009.
- Jordheim, Helge: 'Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities', *History and Theory* 51, maj 2012, 151-171.
- Jordheim, Helge: 'Multiple Temporalities and the Work of Synchronization', *History & Theory* 53, december 2014, 498-518.
- Jordheim, Helge: 'Livstider. Tidsmangfold i det 21. århundre'. I: Kim Salomon (red.): *Tiden*, Stockholm: Makadam Förlag, 2017, 131-148.
- Jordheim, Helge: 'Synchronizing the World: Synchronism as Historiographical Practice, Then and Now', *History of the Present*, 7 (1): 59-95.
- Jordheim, Helge: 'Making Universal Time. Tools of Synchronization'. In Hall Bjørnstad, Helge Jordheim og Anne Regent-Susini (red.): *Universal History and the Making of the Global*, New York: Routledge, 2018, 133-150.
- Immanuel Kant, *Gesammelte Schiften*. Akademieausgabe. Band VII: Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Berlin: Meiner 1907, 195
- Koselleck, Reinhart: 'Einleitung'. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (red): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, bd. 1, Stuttgart 1972, XIII–XXVII.
- Koselleck, Reinhart og Christian Meier: Art. „Fortschritt“. In Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 1975 S. S. 351-423.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Löwith, Karl: *Meaning in History*, Chicago: Chicago University Press, 1949.
- Newton, Isaac: *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Oversat til engelsk af Andrew Motte, London: By Benjamin Motte, 1729.
- Masako Ohashi: 'Theory and History: An Interpretation of the Paschal Controversy in Bede's *Historia ecclesiastica*'. In Stéphane Lebecq m.fl. (red.): *Bède le Venerable. Entre tradition et postérité*. Villeneuve d'Ascq: Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion Collection, 2005, <https://books.openedition.org/irhis/336>.
- Rappaport, Rhoda: *When Geologists Were Historians 1665-1750*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.
- Richards, E.G.: *Mapping Time. The Calendar and Its History*, Oxford: Oxford University Press 1998.
- Ricoeur, Paul: *Time and Narrative*, 3 vols, translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 1983-1988.
- Rosa, Hartmut: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Rosenberg, Daniel og Grafton, Anthony: *Cartographies of Time. A History of the Timeline*, New York: Princeton Architectural Press, 2010.

- Schlegel, Friedrich: 'Review of Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*' (1795). In *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Utgitt av Ernst Behler med hjelp av Jean-Jacques Anstett og Hans Eichner. 1. Abt. Bd. 7, Paderborn: Schöningh 1966
- Simon, Zoltán Boldizsár: *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*, London: Bloomsbury 2019.
- Smail, Daniel Lord og Andrew Shyrock: 'Introduction'. In Smail, Syrock (red.): *Deep History: The Architecture of Past and Present* (Berkeley: The University of California Press), 2011, 3-20.
- Steiner, Benjamin: *Die Ordnung der Geschichte. Historische Tabellenwerke in der Frühen Neuzeit*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2008,
- Tsing, Anna: 'On Nonscalability: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales', *Common Knowledge* 18 (3), 2012, 505-524.
- West, Geoffrey: *Scale: The Universal Laws of Growth, Innovation, Sustainability, and the Pace of Life in Organisms, Cities, Economies, and Companies*, London: Penguin 2017.
- Wilcox, Donald J.: *The Measure of Times Past: Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time*, Chicago: University of Chicago Press 1989.

HELGE JORDHEIM

PROFESSOR

INSTITUT FOR KULTURSTUDIER OG ORIENTALSKE SPRÅK

UNIVERSITETET I OSLO (UIO)

HELGE.JORDHEIM@IKOS.UIO.NO

Time's Joints. Reflection on Synchronization and Scaling in Theory of History from Bede to the Present

This article discusses what brings coherence to the phenomenon we usually call "time", or, if we want to be more precise, "historical time". To adapt a well-known Shakespearean phrase, it presents an exploration into time's "joints". According to its specific mode of existence, time is not one, but many. To bring these multiple times together to form a common framework for historical research and narrative requires work. The article studies two aspects of this work, subsumed under the terms "synchronization" and "scaling". The first operates horizontally, assembles and aligns various durations, rhythms, and speeds into a common shared time, a *syn-chronos*, to use the Greek term; the second, by contrast, operates vertically, and rather than producing a shared time, installs an order, as scale of times embodied in different forms of life that are scalable according to orders like size, number, complexity etc. The article studies how these two principles of assembling and indeed joining multiple times are put to use in the Christian and the modern regime of historicity respectively, represented by the works of the English 8th-century monk, theologian, and historian Bede, called the Venerable, and the German 18th-century theologian, philosopher, and critic Johann Gottfried Herder.